

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura

Vol. 192-782, noviembre-diciembre 2016, a367 | ISSN-L: 0210-1963

doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6012>

VARIA / VARIA

ORTEGA Y LAS MEDITACIONES DEL QUIJOTE

ORTEGA AND HIS MEDITATIONS ON QUIJOTE

Luis Ricardo De Llera EstebanCatedrático de Universidad
luis.llera@libero.it

Cómo citar este artículo/Citation: De Llera Esteban, L. R. (2016). Ortega y las *Meditaciones del Quijote*. *Arbor*, 192 (782): a367. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6012>

Copyright: © 2016 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia *Creative Commons Attribution (CC BY)* España 3.0.

Recibido: 07 mayo 2015. Aceptado: 13 julio 2015.

RESUMEN: Este trabajo pretende conmemorar al mismo tiempo *Meditaciones del Quijote* (1914) de José Ortega y Gasset y la obra magna de Cervantes, la segunda parte del *Quijote*, cuyo centenario se cumple en 1915. Se han resumido algunos de los últimos trabajos de excelentes orteguianos que han propuesto viejas y nuevas teorías para comprender y desentrañar el primer libro del filósofo del Escorial. Algunos de ellos han considerado que en el primer libro de Ortega se encuentran los fundamentos de toda su filosofía posterior. Otros han observado la influencia y la rivalidad de Ortega con las filosofías de Husserl y Heidegger. Por nuestra parte hemos querido equilibrar la controversia afirmando por una parte que algunos vestigios de las principales obras de madurez de Ortega se encuentran en *Meditaciones*, pero no lo suficiente como para poder afirmar que el joven filósofo de 1914 había concluido su itinerario filosófico. Es el mismo Ortega que repite continuamente que la filosofía es evolución y cambio de punto de vista, porque, entre otras cosas, el pensador necesita estar a la altura de los tiempos.

PALABRAS CLAVE: Ortega; Cervantes; historiografía.

ABSTRACT: This work celebrates both *Meditations on Quixote* (1914) by Jose Ortega y Gasset and the great work of Cervantes, the second part of *Quixote*, whose Centenary was celebrated in 1915. Some of the most recent works by excellent Orteguian writers propose old and new theories to understand and interpret the first book of the philosopher of El Escorial. Some of them considered Ortega's first book to provide the foundations for all his later philosophy. Another writer focused on the influence and rivalry of Ortega with Husserl and Heidegger philosophies. Here, we attempt to balance the controversy, pointing out that some traces of the principal mature works of Ortega are included in *Meditations*, but not enough to conclude that the young philosopher of 1914 had completed his philosophic itinerary. We find the same Ortega, who continually repeated that philosophy is an evolution and changing of points of view, enabling the thinker to keep abreast of the times.

KEYWORDS: Ortega; Cervantes; historiography.

1. EL CONTEXTO

Casi todas las últimas interpretaciones sobre el primer libro de Ortega lo han considerado como el preludio de toda la filosofía posterior; es decir como el primer ladrillo de un unicum nacido en 1914 y finalizado con la muerte del filósofo en los años Cincuenta. No podemos rechazar totalmente todos los puntos de vista; en primer lugar porque en parte son verdad. También porque se trata de orteguianos muy bien formados y con a sus espaldas muchos centenares de páginas sobre la obra del llamado filósofo de El Escorial. Otras veces los investigadores han usado las *Meditaciones del Quijote* para exponer viejas interpretaciones sobre toda la obra orteguiana. Les damos la razón a los primeros sólo en parte, pues poco se ciñen al texto de 1914, a veces descontextualizándolo. Todos sabemos por experiencia personal, sobre todo si no gozamos ya del ímpetu de la vitalidad juvenil, que nuestro camino filosófico, literario y cultural evoluciona por progresos internos y circunstancias externas. Las nuevas lecturas de Ortega, así como la evolución de la historia y de la sociedad, cambiaron lógicamente su perspectiva.

Ortega comienza a escribir sus primeros artículos cuando la generación modernista – la mal llamada del '98 – se imponía en las letras peninsulares y en particular modo en las madrileñas. En la capital se afirmaban los Machado, Azorín, Baroja, Valle-Inclán y, también, Maeztu y Unamuno. Sabía que para afirmarse en la cultura española se vio obligado a superarlos culturalmente a través de sus artículos y correspondencia y finalmente con su primer libro *Meditaciones del Quijote*. Había que tener en cuenta que la mayoría de ellos eran literatos con intereses filosóficos, pero a excepción de Maeztu y Unamuno no conocían bien los sistemas filosóficos que se habían desarrollado en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. Por tal motivo, Ortega no quería enfrentarse a ellos mediante la exposición de un sistema filosófico, entre otras cosas porque su preparación al respecto no era completa y además porque en casi toda su obra eligió un género que se lo prohibía: el ensayo (De Llera Esteban, 1999; De Llera Esteban, 2009).

El ensayo es un género conocido en la España realista y sobre todo modernista. No resulta extraño, pues, que Ortega se dirigiera a la cultura precedente con el mismo género y con contenidos entrecruzados y diversos de literatura y filosofía, pues el Modernismo fue una corriente cultural que a partir de la rebelión contra la neo-escolástica pasó en seguida a la literatura, a la filosofía y a las ciencias (De Llera Esteban, 1994c).

Ortega no fue ajeno a él, pues cuando empezó a escribir sus primeros artículos lo respiró en el ambiente europeo y español. Dos trabajos le dedicó el entonces “esencialista” español a la novela de Fogazzaro, *El santo*, que desató y difundió el Modernismo en Italia, sabiendo como sabemos que Ortega en aquellos momentos tenía sus ojos puntados hacia Alemania. En el primero se lee: “Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica” y con su prosa envolvente y atractiva continua: “Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada por *El santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser algún día católicos?” (Ortega y Gasset, 1982).

Estas frases merecen al menos un breve comentario, porque explican en parte su carácter y su estilo. Carácter de provocación y estilo ensayístico, nada fácil de contestar porque mezcla su negación a los católicos y su apertura a las novedades. Es decir, y como he escrito en otro lugar, una religión al alcance de todos, pero no gracias a una elaboración más simple, sino acomodada al confort de la modernidad. Por ello Ortega no abraza la esperanza de que su labor dé frutos; pero merece fervorosa simpatía. Con todo, el filósofo madrileño nutre una cierta complicidad con el movimiento reformista, no solo por un motivo de moda o de altura de los tiempos, no, Ortega tenía la sensibilidad cultural y el olfato adecuado para lo nuevo tan suficientemente desarrollado como para comprender la finalidad de fondo del Modernismo (De Llera Esteban, 2012, p. 165.)

A este propósito escribía: “Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertaba a superar la cruz de antinomia entre el dogmatismo católico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta iglesia sería la gran máquina de educación del género humano (Ortega y Gasset, 1982, p. 430)”. Una vez más, Ortega mide y juzga el valor del Modernismo desde el punto de vista sociológico, por su posible validez para reformar las conciencias y la actitud de la colectividad española entre el viejo y permanente dilema de la doble verdad, la científica y la filosófica. Para nuestro pensador laico, la Iglesia católica arrastraba demasiadas reglas en su largo recorrido histórico. Era preciso, por un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, utilizar la pesadumbre ideológica: se hacía forzosa una reforma de las letras católicas. Ortega ve en el Modernismo la posibilidad de conciliar ciencia y fe o, mejor dicho, que la ideo-

logía se abriese a la ciencia y en ese sentido conciliar tradición y modernidad y, en cierto modo, España con Europa. Como ya expliqué, “El filósofo laico aplaude el Modernismo en cuanto promotor de una reforma dentro de la Iglesia para que, superando las incompatibilidades, se adaptase a la filosofía y a la ciencia moderna. El problema era, y será siempre, precisamente ¿cuál es el precio que la doctrina católica debe pagar, en cada momento, para ser aceptada por la cultura laica? Ortega ve en el Modernismo una estación nueva en la vía ascendente del progreso cultural. Saluda a *El santo* con regocijo, probablemente también porque sabía que Fogazzaro no había conseguido exponer personalmente a Pío X sus ideas de católico laico sobre la reforma llamada modernista y que, por ello, era su libro el único medio para dar a conocer sus ideas. Por otra parte, las tertulias modernistas milanesas, suizas y romanas contaban con intelectuales y con medio suficiente como para dejar sentir su voz, mientras que en España, el espacio concedido a la defensa del reformismo religioso resultó infinitamente menor (De Llera Esteban, 2012, p. 66).

El impulso individualista y subjetivista era una novedad generalizada en el movimiento modernista, sea en su fase religiosa que en la literaria, pero ello no quiere decir, como ocurre con todas las novedades culturales de la historia, que la generación precedente no hubiese preanunciado ideas y sentimientos, que se adelantaban, en cierto modo, a la nueva generación. Por ejemplo, y en cuanto a los errores prácticos de la Iglesia, el pío sacerdote y potente filósofo italiano Antonio Rosmini, en su libro *Las cinco llagas de Santa Madre Iglesia*, había denunciado decenios antes de la explosión modernista los males que aquejaban a la Iglesia universal y a la romana en particular. Antonio Moroni cita el juicio de Pietro Pancrazi cuando apunta al desmesurado afán de Fogazzaro por conciliar dogma y filosofía, la ciencia y la fe, la libertad y el catolicismo, el arte del Verismo (Realismo) y el idealismo, Darwin y San Agustín (Moroni, 1985) Cuando escribe sobre el Modernismo, nuestro pensador cita Le Roy, Tirrel, Murri, Blondel, Minochi, Herling y Laberthonnière. Además en su artículo sobre *El santo* escribe: “El Modernismo no se ha contentado con crear una nueva filología. Su poderosa religiosidad le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas, sociológicas, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos, *El santo*, nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo (Ortega y Gasset, 1982)”. Lo escrito parece justificar que Ortega y Gasset no se preocupó solo por combatir el arte y la filosofía realista del siglo XIX, sino que consideró al Modernismo la

generación del cambio, la primera del siglo XX, contra la que había más que luchar y perfeccionar. Pero de momento el camino se presentaba largo y en subida. Modernistas eran Rubén Darío, Antonio Machado, Azorín y Baroja (Romero Samper, 1994), además de Unamuno, Maeztu y Juan Ramón Jiménez, tan interesados estos últimos tanto a la pura literatura, como al pensamiento. Este acercamiento de los llamados modernistas literatos españoles a los europeos de, quizás, mayor espesor especulativo tienen también sus raíces en la preocupación de Ortega, Juan Ramón Jiménez y Unamuno por el movimiento de desacato / conciliación europeo, pero también, y como es normal que ocurra, por un fenómeno de ósmosis ambiental, proveniente de toda Europa a España (Cozar Castañar, 2002). Este hecho hizo de nuestro Modernismo un movimiento menos unificado y dispersivo que en otras naciones europeas (Botti, 1987), pero suficientemente claro para que Ortega reconociese en él un cambio de perspectiva en orden al pensamiento y a la estética del siglo XIX. Claro que Ortega con su fuerte egotismo y su vocación de salvador de la patria, con el fin de imprimir un nuevo ritmo a la lenta evolución de la Restauración borbónica, se veía en obligación de vencer la batalla a la generación precedente a la suya para caracterizar orteguianamente a la nuevísima generación de 1914, la suya. El oponente más destacado se llamaba Miguel de Unamuno, con reconocido prestigio en el campo del Modernismo religioso y literario (Cassani, 2012) Ortega tenía que enfrentarse y lo hizo con fuerza y no demasiado respeto para con el rector de Salamanca. En una correspondencia le vino a decir que no bastaba con la intuición estética y con la valentía del escritor. Se necesitaba saber, estudiar, adquirir espíritu científico, pues de otra manera la alternativa no debería ser otra que callarse (Ortega Spottorno, Robles Carcedo y Ramos Gaseón, 1987). La batalla, como veremos, la ganó el joven Ortega sin que por ello el prestigio y la fama de Unamuno disminuyesen. Algo parecido a la lucha cultural entre Ortega y los modernistas ocurrió entre ellos y la generación precedente, la realista. No queda ninguna duda de que la batalla se dio quizás de forma menos radical, pues al principio realistas y modernistas escribieron en las mismas revistas, si bien poco a poco fueron alejándose recíprocamente (Martín, 2002) Se ha repetido mucho que los modernistas eran mejores literatos y cultos que los novelistas de la generación anterior. Los mejores y los peores dependen del gusto de los periodistas y del público lector, pero el saber más o menos no; es cuestión mas objetiva y estamos convencidos que en base a tal objetividad la generación de los Galdós, Va-

lera etc. poco tienen que envidiar a la de los Darío, Azorín, Baroja etc. De cualquier modo, el rechazo de Ortega contra la cultura y el pensamiento precedente resulta siempre evidente. Respecto a este último todos concuerdan que después de su educación jesuítica en los centros de Málaga y de Bilbao se alejó de la filosofía católica, especialmente de la escolástica. Del socialismo utópico y marxista español escribió poco o nada. Resulta más problemático discernir acerca de sus ideas sobre el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza. No cabe duda de las admiraciones y buenas relaciones personales que compartía con algunos de sus miembros; entre otro Giner de los Ríos y Costa. Pero también es verdad que en una carta dice que la filosofía de Sanz del Río en la España de 1908 poco o nada contaba. Ortega ha escrito a propósito: “Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían solo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así aislado, sin consecuencias ni concomitantes, es una escena sobremanera cómica (Ortega y Gasset, 2004, vol. 2, p. 21)”. Algún tiempo antes en carta a M. B. Cossío, se había pronunciado duramente contra la filosofía de Krause: “Para mí la metafísica en su sentido riguroso – por ejemplo la de Krause – está más muerta que nunca. Este sentido consiste en querer que una misma realidad – la tierra, la vida – es susceptible de dos elaboraciones intelectuales diversas: una física y otra metafísica. Yo creo que hay una metafísica, pero que ha de entenderse por ella que existen problemas no sólo no resueltos, sino insospechados por las otras ciencias (Ortega y Gasset, 1990, 1 de noviembre)”.

2. NUEVA BIBLIOGRAFÍA SOBRE MEDITACIONES DEL QUIJOTE

El número de mayo de 2014 (n. 396) Revista de Occidente ha sacado un monográfico sobre *Meditaciones del Quijote*, casi todos los artículos de gran valor en el orteguismo español. El primer trabajo lleva la firma de Javier Zamora Bonilla (Zamora Bonilla, 2002, p. 656). Para él, siguiendo a Ortega, las *Meditaciones* son ensayos de amor intelectual. “La conceptualización de la cosa nos permite distinguirla de las demás, pero al mismo tiempo los límites del contexto merecen su conexión con el resto del mundo. No se pueden entender las cosas si se ven aisladamente”. Según Bonilla, Ortega en 1914 había abandonado ya el

idealismo racionalista de Marburgo para conciliar la cultura del concepto con la cultura de la vida, que traducido a su ambiente madrileño significaba la integración de España en Europa, así como la doble perspectiva de cultura germánica y latina. La primera se afianza en las profundidades, la segunda resbala en la superficie. Pero ello no quiere decir que de la cultura española no pueda ser recuperado nada importante para la cultura en general. Mas con una diferencia decisiva en contraste con el Quijote de Unamuno al rector de Salamanca le importaba el protagonista, a Ortega, Cervantes. El primero estaba enamorado del vitalismo aventurero del Quijote, el segundo de la gran empresa humanizadora de Cervantes. Bonilla termina su artículo escribiendo la siguiente frase: “Las Meditaciones del Quijote buscaban un terreno sólido en el que fundamentar un nuevo renacer de la cultura occidental – de la española en particular y de la europea en su conjunto. El tema, que más tarde calificó Ortega ‘De nuestro tiempo’, quedaba solo apuntado. Más tarde lo desarrolló en su filosofía de la razón vital e histórica, uno de los intentos más serios del siglo XX para entender al yo en la circunstancia, al hombre en el mundo, al individuo en su paisaje (Zamora Bonilla, 2014, p. 7)”.

Sin embargo echo de menos citaciones textuales del primer libro de Ortega. Probablemente el conocido orteguiano ha sido exprimido por muchos congresos y participaciones en libros colectivos. Las cosas son las que son y resulta difícil estirarlas (Ortega y Gasset, 2004, vol. 2, p. 21).

Pedro Cerezo Galán (Cerezo Galán, 2014, pp. 12-13) escribe que Ortega en *Meditaciones* juega con diferentes niveles de la realidad pero el más relevante es el que denomina Realismo poético; tomando el texto de Ortega sobre el bosque que rodea al Escorial afirma que “la realidad inmediata es solo pretexto para que lo demás se haga oculto y distante [...] al andar en él se nos abren diferentes perspectivas según la situación y el interés del caminante [...] en suma, el bosque es siempre en cada momento el correlato de mi viviente subjetividad”. La vida como correlación del yo viviente y su circunstancia. Son voces de logos ocultos del bosque. “¿De qué habla Ortega? Del bosque, del mundo, de la vida, del logos, de la verdad desveladora. ¿No apuntan todos estos nombres en la realidad?”. Nos parece que Pedro Cerezo Galán se propone diferentes preguntas a las cuales responden los textos orteguianos no con excesiva claridad pero sí lo suficiente como para distinguir entre el bosque y la verdad desveladora. Es verdad que el bosque, para

Ortega, es una multiplicidad de perspectivas, pero la verdad desveladora resulta muy heideggeriana como para introducirla en la filosofía del joven Ortega. Habría que hablar del binomio vida y cultura, apreciación que no le escapa al eximio investigador, porque la primera debería representar la realidad, la segunda la mirada inteligente del sujeto cognoscente. Pero si, nos detenemos un poco, siguiendo el consejo permanente de Ortega, nos topamos con un verdadero problema de teoría del conocimiento. Porque, ¿quién es el primero, la cosa o la persona, la realidad que se presenta o el sujeto que la recibe? Nos parece inútil discutir del primer idealismo de Ortega o de su posterior objetivismo, ambos en sus primeros años de producción, si no vamos a la base del conocer en Ortega, pues en muchas ocasiones, y no siempre con acierto, se distinguen las formas integradas e interdependientes de elementos que producen el conocer: la cosa y el sujeto. No digo que no existan y sean copresentes, pero deberíamos asegurarnos qué tipo de realismo u objetivismo es el proclamado por muchos en *Meditaciones del Quijote*, así Ortega se plantea la posición de Descartes y después de la fenomenología de Husserl nos resulta que esté intentando solucionar el problema por varios caminos, pero primero de todos el de la filosofía de la estufa. Es decir, la realidad es vista por el hombre tal cual es (*adecuatio intellectus et rei*), o cabe preguntarse si los órganos de la percepción reflejan las cosas, los entes, tal y como son, o cabe un segundo engaño por parte de la res y por parte del hombre, esta pregunta se la hizo Ortega permanentemente, a veces enfrentándose con Descartes y creyó resolverlas con el vitalismo gnoseológico. Es decir, el hombre no tiene tiempo de madurar la respuesta porque al nacer se encuentra irremediable y espontáneamente con la vida. Ella es la base de todo conocer, es la realidad radical, el punto de partida para cualquier acto posterior de conocimiento, de percepción y de reflexión. En un segundo momento aparece la razón, el órgano o la cualidad que distingue al hombre de los otros seres de vida del planeta. Este modo de afirmar la existencia personal y el modo de encararse con ella me recuerdan en cierto modo a Antonio Rosmini y a su descripción del sentimiento fundamental. Para el filósofo de Rovereto, el hombre sintiéndose se percibe a sí mismo como existente. No se refiere a un sentir concreto, sino a uno generalizado gracias al cual se percibe como viviente y la vivencia de sí le abre al mundo. La individuación más tarde del ser como ideal, real y moral proviene precisamente del llamado sentimiento fundamental. Ciertamente que el ser triádico, reflejo de la Santísima Trinidad, nada tiene que

ver con la gnoseología de Ortega, pero no estaría de sobra profundizar entre la aproximación a la existencia de ambas filosofías. Es necesario recordar que en el período en el que le tocó vivir a Rosmini estaban de moda las filosofías idealistas y no las existencialistas.

El profesor Cerezo afronta la definición del género literario novela, afirmando con Ortega que el arte es esencialmente realización, es decir negar nuestra realidad situándonos por encima de ella porque la novela no es mimesis de la circundante, sino desrealización de ella con la finalidad de crear o recrear cosas diferentes a las presentes, como el Quijote, ya que más nos introducimos en la historia más nos alejamos de la realidad cotidiana. La poesía más aun que la novela desrealiza porque no necesita de la mimesis, o sea de la recreación para construir un género autónomo. Sin embargo, quedamos parcialmente sorprendidos, quizás por la falta de un pasaje, cuando el crítico afirma casi de golpe que la realidad por antonomasia es la pura idealidad, el mundo de las esencias y de las normas, aunque aclara que este mundo verdadero no puede dejar de reconocer su otra copia desvaída (una mimesis degradada) en la apariencia. Yo diría, con toda humildad y con miedo a equivocarme, que para Ortega la realidad radical es la vida y a partir de ella se pueden construir los otros niveles de conocimiento, incluido el mito, la novela y la poesía. ¿Qué sentido tendría pues el intento orteguiano de superar a Descartes y a Husserl si bien sus filosofías arranquen de posiciones diferentes? Es verdad que Cerezo Galán cita un texto muy apropiado de Ortega, pero que parece no encajar con las expresiones precedentes: "Ahora tenemos que acomodar en la capacidad poética la realidad actual [...]. Llegamos hasta aquí a lo poético gracias a una superación y abandono de lo circunstancial, de lo actual. De modo que tanto vale decir realidad actual como decir lo no poético. Es, pues, la máxima ampliación estética a la que se puede llegar (Ortega y Gasset, 2004, p. 809)". La citación de Ortega aclara pues de otro modo que se podría resolver en la disyuntiva realismo o idealismo. Diferencia radical a la que se presta muchas veces el coqueteo cultural y filosófico del propio Ortega.

Muchos nos han convencido sobre la separación entre realidad o cosa y la idea citando otra vez un claro texto orteguiano: "Si la idea triunfa, la materialidad queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone y, penetrando el vaho de la idea, reabsorbe a esta, vivimos desilusionados" (Ortega y Gasset, 2004, I, p. 813). Cerezo recompone

muy bien esta dicotomía cuando aclara: “Para evitar tales extremos mórbidos hay que pensar en un nuevo régimen de convivencia irónica entre facticidad y sentido, como a la dimensión interna a la misma realidad (Cerezo Galán, 2014, pp. 20-26)”. Es verdad también que volviendo a la vida como realidad radical y anticipando en cierto modo a Heidegger Ortega escribe (citado con sorpresa por Cerezo): “Mas la realidad es un simple y pavoroso estar ahí. Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad” (Ortega y Gasset, 2004, I, p. 814).

Compartimos en buena parte el trabajo de un estudioso valioso de la obra de Ortega. Quizás no hubieran sobrado las referencias al poder de la voluntad para pasar de lo real a lo ideal, de la vida mostrenca a la cultura.

Eduardo Martínez de Pisón analiza algunos aspectos del período orteguiano analizado. Nos referimos por ejemplo al regeneracionismo y a la importancia del paisaje en *Meditaciones del Quijote*. Cita a J. Costa y Lucas Mallada, preocupados por los males de la patria y por los males geográficos. Pena que Martínez de Pisón no hubiera aprovechado la ocasión para definir al grupo llamado por la historiografía regeneracionista, distinta de la modernista; es decir, de la mal llamada Generación del ‘98.

Sobre el paisaje, argumento relacionado también con el geográfico, Martínez de Pisón nos recuerda una conferencia poco posterior a *Meditaciones del Quijote*, titulada *Temas del Escorial* que en realidad resulta continuación de las primeras páginas del libro de 1914: “Nos vuelve a llevar a la sierra del Guadarrama para mostrarnos, de su mano y también de la de Giner, por una parte, los elementos geográficos que la componen en sus lomas y valles, con los que dialogan las sensaciones y, por otro lado, una idea de su entidad como proyección del hombre sobre lo que le rodea. Ortega acaba por concluir: ‘No hay yo sin paisaje’. El paisaje es el horizonte de la vida, de modo que la fidelidad a nosotros mismos necesita la fidelidad al paisaje: ‘El patriotismo es ante todo la fidelidad al paisaje [...] la patria es el paisaje (Martínez de Pisón, 2014, p. 44)’.

Hace bien el autor del comentado artículo en ocuparse del paisaje, porque Ortega inicia de este modo sus *Meditaciones del Quijote* y también el paisaje conforma las circunstancias y por lo tanto al yo. Además porque el paisaje no solo es espacial sino también temporal y explica la evolución del hombre con su entorno.

El conocido y profundo conocedor de la obra de Ortega Jaime de Salas titula su trabajo *Las Meditaciones del Quijote y el problema identitario* (De Salas, 2014). El mismo autor había publicado ya sobre el argumento el trabajo *Ortega, lector de Nietzsche. Las Meditaciones del Quijote frente a Meditaciones Intempestivas II* (De Salas, 1994). El trabajo parte del principio que el hombre vive necesariamente con los demás y de esta interrelación nace el conocimiento, la sociedad y la cultura. Tal intercomunicación crea la perspectiva: “La noción de perspectiva, como algo que se adquiere en la medida en que el individuo se incorpora a una forma de conversación colectiva, aparece como el concepto general de la obra (De Salas, 1994, p. 51). J. de Salas aplica los términos interdependencia y perspectiva a lo social, recordando que con cercanía temporal a *Meditaciones* Ortega publicase *Vieja y nueva política*. Podríamos decir, con todas las diferencias que se quieran y que seguramente serían justas, que el presente trabajo sobre el sentido de la sociedad de Jaime de Salas se trabaría bien con el precedente sobre el paisaje de Martínez de Pisón: “Constituye un esfuerzo de comunicación que tendría una dimensión preformativa en la medida en que además de comunicar, crea – o recrea – el medio ideal que está comunicando [...] el sujeto hace su vida desde las ideas, conceptos, atendiendo a las características de la circunstancia (De Salas, 1994, p. 52)”.

Salas subraya las diferencias políticas y sobre todo sociales existentes entre las circunstancias de 1914 y 2014. Antes cada nación y los hombres que la habitaban tenían conciencia de puntos de referencia común para definir la propia identidad nacional, pero ahora la salida natural al mundo por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola carecería de sentido gracias a la comunicación y a la globalización. Escribe Jaime de Salas: “No es que exista un nivel más bajo intelectualmente hablando, sino que la particularidad de vivir en un sitio, aún cuando afecte a la vida cotidiana, de por sí tiende a no ofrecer puntos de referencia comunes (De Salas, 1994, p. 57)”. En las últimas páginas el autor hace referencia comparativa con *La rebelión de las masas* y la *teoría de ideas y creencias*. Si bien sean páginas muy bien trabadas, poco tienen que ver, a nuestro modesto entender, con las *Meditaciones del Quijote*, ya que el Ortega de 1914 poco se parecía, a pesar de sus intuiciones del futuro, con el de 1929, tratándose sobre todo de un filósofo en continua evolución, que hizo de ella uno de los puntos esenciales de su pensar.

Antonio Gutiérrez Pozo insiste ya desde el título de su ensayo *Meditaciones del Quijote como respuestas al nihilismo* (Gutiérrez-Pozo, 2014). La influencia determinante ejercida en la filosofía de Ortega por Nietzsche y Heidegger, pues “si una filosofía es lo que es en vista de sus circunstancias, la de Ortega tenía que serlo en virtud de la circunstancia nihilista que le tocó vivir [...] En torno a 1912, Ortega está convencido de que estaba surgiendo un nuevo tiempo tras el período histórico constituido por el idealismo, el positivismo y el nihilismo, y en ese momento de transición es aún más apremiante si cabe el esfuerzo ilustrado de la autorreflexión” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 81). El autor considera al nihilismo una tendencia permanente de la historia del hombre. Aunque hace referencia a Jacobi como el primer filósofo que usó el término nihilismo recayó en Nietzsche la creación de la teoría contemporánea de la negatividad esencial de la vida, condensada en la expresión Dios ha muerto, si bien recuerda que “Nietzsche considera que ese primer momento nihilista ha de ser consumado y completado para ir más allá de él, y acceder así a una nueva existencia, a un nuevo mundo” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 83). Hay que reconocer que a Dios le hemos matado entre todos los hombres porque no lo necesitábamos. El autor retrocede algunos años para intentar demostrar que los idealismos y los positivismos decimonónicos llevan ambos al nihilismo por caminos diferentes. El primero porque construyó una cultura al margen de la vida; en vez de ponerse al servicio de la vida la negó. “La consecuencia fue la funesta separación entre la cultura por un lado, con sus valores e ideales, y la vida por otro, con sus energías y deseos, que quedaba sin cultivar y rendir a la infelicidad” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 87). Con la llegada del positivismo fracasó el idealismo. Aquel redujo la vida a la materialidad y de aquí al nihilismo y positivismo. Ortega, según Antonio Gutiérrez, se formó en tres filosofías negativas para la vida: “El idealismo alucinado por ideales transvitalistas que no incitan nuestros nervios, el positivismo desilusionante de la materia inerte, insignificante, y el pesimismo desesperado tanto por esa materia muda como por las ausencias de ideales conmovedores. La conclusión que se trae de las tres es que por una cosa o por otra, no hay verdaderos ideales ni metas, y la vida se consume en un desierto de materia bruta” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 88).

Ortega, como ya dijimos al inicio de este trabajo, rechaza el siglo XIX en su conjunto, sea el positivismo que el idealismo. El modo de salvar y salvarse consiste para nuestro filósofo en cambiar la perspectiva; es decir recrear la síntesis entre la cultura y la vida, entre el realismo, el idealismo y el existencialismo positivo. Atender

a las circunstancias que nos presenta el mundo circundante. Crear los valores que provienen del logos del idealismo y platonismo, pero ambos dependen de la afirmación de nuestra existencia. Antonio Gutiérrez escribe que según Ortega “hay que plantear la convivencia entre la cultura (valores e ideas) y la vida. Admitido esto, y dado que Ortega no entiende la síntesis sin jerarquía, en esta cohabitación la vida es el factor superior [...] la vida no tiene que suplantar los valores; si lo hace, nos lleva a la barbarie salvaje. Hay que recuperar la fe en los valores e ideales modernos, y para ello hay que soslayar su idealización y ponerlos al servicio de la vida, porque solo así, asistiendo a la vida vuelven a valer” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 89). La interpretación nos parece atinada y obtiene su validez en algunos textos de *El tema de nuestro tiempo*. Sin embargo creemos que no se trata aún de síntesis entre valores y vida, entre ser real y ser moral, como decía Rosmini en un ámbito ontológico, sino que para Ortega, arrancando de la gnoseología lo primero que se nos presenta no es el logos idealista o la objetividad mostranca del realismo en todas sus fases. Para el filósofo de El Escorial la vida como ser ahí, como ser inmediato de nuestro conocimiento resulta ser la realidad radical, el *primumcognitum* y a partir de ella se puede construir una filosofía, una estética y una moral. A partir de aquí, creo yo, es cuando el hombre puede distinguir entre lo real y lo irreal y la relación entre ambos que según el Ortega de *Meditaciones* (y en ese caso la interpretación de A. Gutiérrez) es el amor. De este modo las cosas que nos rodean adquieren su sentido, su logos y su lugar en el mundo. Lo que está ahí desde el principio es la vida y a partir de ella las cosas y su sentido gracias al tercer elemento que es el amor. El logos está latente en las cosas pero necesita del hombre, del amor capaz de interrelacionar lo real con lo ideal, de unir la vida con la razón. Esta última está implícita en cada cosa como posibilidad o como un germen o poder ser que consiste en la cosa misma en su plenitud o perfección. Ortega en *Meditaciones del Quijote* escribe: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud”. Prosigue A. Gutiérrez: “El sentido no es sino el ideal de la cosa. El ideal vitalista es posibilidad, la perfección de la cosa dentro de su poder ser. Las cosas entonces son binomios que parecen explícitamente materia pero que guardan como posibilidad implícita su sentido, una inmanencia que trasciende su materialidad [...] la realidad no se reduce a materia; incorpora la idealidad como posibilidad de plenitud” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 91). Y ello se consigue, repetimos, gracias al amor que como una especie de demiurgo platónico pone en contacto el logos con las cosas, si bien en otras ocasio-

nes vendrían ganas de decir que el demiurgo, el hombre con su razón vital, saca el logos de las cosas. Esta es pues nuestra interpretación, después de haber intentado completar enteramente el excelente punto de vista de A. Gutiérrez. Concordamos cuando escribe: “Se trata de desplegar mediante la interpretación cultural – arte, ciencia, política – la posible plenitud que late en cada cosa [...] Ortega exige una determinada actitud, un cierto pathos al sujeto salvador: el amor. Solo el amor permite a la subjetividad adoptar la disposición de apertura y acogida de las cosas que hace ejecutar su proyecto de significación” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 92). No podemos decir que estos textos orteguianos no provengan directa o indirectamente de *Meditaciones del Quijote*, como han hecho otros intérpretes de Ortega que para explicar estos conceptos han utilizado demasiado las obras de madurez.

A. Gutiérrez menciona frecuentemente, y con razón, a Platón, tantas veces citado por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*. En contra del nihilismo que le tocó vivir, Ortega discurre sobre el amor como contraposición a la filosofía de Nietzsche y Heidegger. “Para el odio el mundo es un desierto de ideales, simple materia; para el amor, una maravilla santa y sagrada, con un eterno potencial de sentido, valores e ideales. El mundo mirado sin amor es un páramo sin sentido, algo inhóspito, y la vida entonces no vale la pena ser vivida. Cuando Platón comprendió el amor como apetito de belleza, como afán de lo mejor y de la perfección, vislumbró que solo él, como descubridor de verdad y sentido, puede fundar una auténtica existencia humana” (Gutiérrez-Pozo, 2014, p. 93).

Probablemente no pertenecía a la intención del autor cristianizar a Ortega, pero lo ha conseguido. Ya sabemos que la experiencia del joven José, primero con los jesuitas de Málaga y después con los de Deusto, le apartó totalmente del catolicismo que no volvió a recuperar. Sin embargo en otro momento de su obra, tratando sobre los innumerables – infinitos – puntos de vistas existentes en el universo, afirma que Dios sería la suma de todos ellos. Probablemente el filósofo eligió este ejemplo comparativo con fines exclusivamente didácticos. De cualquier modo, el vitalismo optimista de Ortega y su afán por llegar a una filosofía, una política y una moral que ayuden a mejorar la sociedad de España y la identidad de los Españoles resulta evidente. Y *Meditaciones del Quijote*, quizás, conlleve como fin principal mejorar las circunstancias, no tanto con el fracasado Don Quijote como por su autor, Miguel de Cervantes. Y esta puede que sea la explicación de porque tituló así su primer libro.

En fin quisiéramos sacar a relucir un aspecto importante de la circunstancia orteguiana y que yo hasta ahora – probablemente por despiste o por ignorancia – no he visto en las críticas sobre Ortega a su obra de 1914-1918. Nos referimos a la ausencia de comentarios sobre la Primera Guerra Mundial no solo por el impacto brutal causado en toda Europa, sino también por la falta de referencias a las ideologías que la provocaron. Precisamente se ha dicho siempre que el período que abarca desde el final de la Gran Guerra al inicio de la Segunda Guerra Mundial fueron los años del fracaso de una Europa que se consumió con la muerte y la destrucción. Y que ese fracaso de mala conciencia individual y colectiva provocó el existencialismo negativo en los literatos y filósofos, además, naturalmente que en los hombres y los pueblos (De Llera Esteban, 1994c).

El último ensayo del número monográfico de *Revista de Occidente*, mayo 2014 sobre *Meditaciones del Quijote* lo firma Ángel Pérez con un título más consonante con el primer libro de Ortega: *El roble y el Fresno: Cervantes y Ortega*. Al inicio señala la posibilidad, siguiendo al amigo Francisco José Martín, de si las interpretaciones han hipertrofiado su lectura. Principio con el que concordamos. Recuerda también, factor importante, las intensas relaciones epistolares y personales que mantuvo con su amigo y lector del Quijote Navarro Ledesma (Gracia, 2014). Además parece ser que su maestro Herman Cohen leyó también la obra cervantina gracias a su alumno español. Por otra parte cita entre las lecturas alemanas G. Sinnel, que a nuestro parecer fue uno de los filósofos que más influyeron en Ortega (De Llera Esteban, 1991). Otro argumento interesante de este artículo sugestivo de Ángel Pérez reside en considerar difícil el estilo cervantino y más aún, añadiríamos nosotros, aplicarlo a la filosofía. El crítico lo demuestra con una cita de Ortega: “¡Ah! Si supiésemos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina insuperable solidaridad y un estilo poético llega consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría que prolongásemos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertásemos a nueva vida (Ortega y Gasset, 2004, I, p. 793)”. Don Quijote está loco de frente a sus circunstancias, altera la realidad temporal en que vive, pero su locura no altera las certezas sociales y morales de la sociedad de su época, es como si el caballero andante se hubiera apartado de su mundo para recrear

otro mejor; consiste en la recreación de la idea que se eleva encima de la realidad mostrenca. Como escribe Ángel Pérez “Don Quijote está loco, pero es capaz de comprender las injusticias cometidas contra los condenados a galeras, de intentar rescatar al mozo Andrés de la crueldad de su amo y de otras muestras de una virtud imperfecta que intenta encaramarse en el mundo. El buen juicio en el *Quijote* es precisamente la defensa de una estructura de pensamiento que funge activamente en el trasfondo de su visión del mundo. Don Quijote tiene arraigados de tal manera ciertos valores, que a pesar de la refracción producida por su locura, proyectan una energía potente y duradera” (Gracia, 2014, p. 106).

Otra novedad importante en la ultimísima biografía sobre Ortega es el volumen de Jordi Gracia, *José Ortega y Gasset*, de casi 700 páginas (Gracia, 2014). Ha tenido la suerte de ser foco de la crítica en los principales cotidianos nacionales. Yo pude conseguirlo hace pocos días y me ha dado tiempo a leerlo una sola vez y de prisa. Se trata de una interpretación que, en el mal o en el bien, necesita ser madurada, digerida e incorporada al propio saber, al menos en su estratos más importantes. A ojos cerrados diría que el uso de la correspondencia de Ortega y las eruditas explicaciones sobre la misma constituyen una de las novedades principales de este inmenso trabajo. La reseña que he leído dice en síntesis que es un magnífico trabajo biográfico pero, quizás, algo ingeneroso con el pensamiento de Ortega. No dudamos en efecto de que la filosofía orteguiana esté plagada de contradicciones, teorías sin concluir, provocaciones tendenciosas, vocación indomable de ser el primero de la clase. Sí, es verdad pero a Ortega no podemos verle como el filósofo puro que crea un nuevo sistema para la España de su tiempo. No, en efecto, pero si Ortega no hubiera existido ¿qué hubiera sido del pensamiento español, en sus campos filosóficos, artísticos, éticos y políticos? ¿Hubieran bastado Unamuno o d’Ors para elevar el nivel de los años Veinte y Treinta del siglo pasado? Tampoco habrían bastado por motivos diferentes los más jóvenes, los encuadrados en la Escuela de Madrid y de Barcelona. Me refiero a Joaquín Xirau, Serra Hunter, los más jóvenes Juan David García Bacca, José Ferrater Mora y si de Barcelona nos trasladásemos a Madrid hallaríamos al kantiano Manuel García Morente, a Javier Zubiri, seguramente la cabeza filosófica española más privilegiada del siglo XX, a su ayudante María Zambrano o al mismo José Gaos. A pesar de sus virtudes y talentos ¿habrían sido capaces de impulsar la cultura española en su intención hispánica y europea? (Gracia García y Ródenas de Moya, 2008; De Llera Esteban, 1994c).

Para Jordi Gracia el programa filosófico de Ortega como su retirada de la política entra en crisis en 1929: “En el primer caso porque emerge un nuevo jugador imprevisto en el terreno de la alta filosofía – Martin Heidegger – y en el segundo porque la ilusión de la Segunda República pueda acabar, por fin, con la España de la Restauración que ha combatido desde 1908 al menos y Ortega se entrega a esta conquista. La primera de esas leyendas que desactiva esta biografía, sin embargo, es la de su juventud (porque no la hubo); la segunda de las leyendas es la de su marginalidad política (porque peleó y perdió incluso las tres veces en que actuó como político); la tercera leyenda es la de la impotencia filosófica (porque fue filósofo pero lo fue en primer lugar contra todos y contra sí mismo después); la cuarta leyenda es nada más que una falsedad: no fue nunca franquista [...] la quinta leyenda es la que hay que rebatir más hoy día, pero creo que el progresivo conservadorismo ideológico no le hizo aliado ni socio ni cómplice de los fascismos” (Gracia, 2014, p. 14). En cambio defiende el autor a Ortega cuando afirma que no es pecado no hacer un tratado filosófico, pues sus numerosos ensayos le acreditan como tal.

Sobre el tema de las cinco leyendas que el libro de Jordi Gracia pretende desmontar, la discusión ocuparía más páginas de la que disponemos, aceptando solo por nuestra parte las dos últimas.

La amplísima, y en muchos aspectos novedosa biografía de Jordi Gracia, tomada en parte de la de Javier Zamora Bonilla y del epistolario inédito de Ortega, conservado en la fundación Ortega-Marañón de la calle Fortuny, tienen sus mejores páginas en los años que preceden las *Meditaciones del Quijote*. Parte que, probablemente, pasarán a la historiografía imperecedera sobre Ortega. Quizás las muchas citas, los excesivos datos y los extensos comentarios puedan desorientar en más de una ocasión.

Resultan muy exhaustivas también las páginas de la formación en Alemania, porque la lista de asignaturas que estudió y el nombre de sus maestros no queda reducido, ni mucho menos, a Cohen y Natort. Y explica que la formación de Ortega no quedó reducida al neokantismo ni siquiera a las disciplinas de humanidades. Este factor nos parece importante porque hemos tenido siempre la creencia que los únicos filósofos de las Escuelas de Madrid y Barcelona que estudiaron ciencias se redujeron a Zubiri y García Bacca.

3. EL TEXTO

Meditaciones del Quijote, el primer libro de Ortega, fue también el primer libro de la “Serie II” de la Residencia de Estudiantes, dirigida por el poeta y, en ese momento, amigo Juan Ramón Jiménez a quién Alberto Jiménez Frau había encargado la dirección (Sobre la primera edición de *Meditaciones del Quijote*, la queja de Ortega, y el porqué de publicarlas en la Residencia de Estudiantes ver el valioso y puntual trabajo de Javier Zamora Bonilla, “Ahora hace un siglo, título de la larga introducción (volumen aparte) ‘A la recién aparecida edición facsímil de *Meditaciones del Quijote*’, Madrid, Alianza-Residencia de Estudiantes, 2014”.

Desde hace algún tiempo Ortega deseaba publicar una serie de meditaciones. La hora llegó en 1913 cuando el filósofo se retiró a El Escorial a preparar el primer volumen que en realidad sería el último. Consta de dos partes: “Meditación preliminar” y “Meditación primera”. Como explica Javier Zamora Bonilla, la intención de Ortega era dar una interpretación leibniziana de Cervantes frente a la visión cartesiana: “Una filosofía de la unidad del mundo frente al dualismo cartesiano”.

Parece ser que Ortega dudó en sus primeros años de publicista y de ensayista si dedicarse a la novela o a la filosofía (Martín Cabrero, 2002, pp. 171-188). Ortega, escribe Zamora Bonilla, siguiendo el texto de *Meditaciones del Quijote*, confronta los orígenes de la novela en Cervantes con las novelas del siglo XIX, tomando la descripción como el elemento fundamental. “La novela, según el filósofo, nació en oposición a la épica, para hablar del presente, no de un pasado legendario; para poner al hombre real en el centro de la trama del universo poético, frente a un héroe épico extemporáneo; para elevar al mundo de la estética la realidad cotidiana” (Estudio introductorio p. 35).

En *Meditaciones del Quijote*, la dureza de la vida la supera Ortega con la ironía y el humor o si se prefiere con la metafísica, que es un modo concreto para alzarse de la vida y apartarse de ella; es decir superarla.

Javier Zamora Bonilla, siguiendo la línea de Javier San Martín (San Martín, 1998), afirma que en *Meditaciones del Quijote* está incubada toda su filosofía. Releyendo el primer libro de Ortega me pareció ver expresiones e incluso teorías que parecían anunciar otra obra que he vuelto a repasar muchas veces: *La deshumanización del arte* (De Llera Esteban, 2005, pp. 9-159) Pero a pesar de ello he creído que todos tenemos predisposición natural y cultural hacia ciertos aspectos de la vida y de la cultura y ellos pueden

llevar a engaños. En el último caso Ortega escribió *La deshumanización del arte* en 1925, once años después de *Meditaciones del Quijote* y estaba dirigida a los vanguardistas españoles que en 1914 casi ninguno había publicado aún nada, excepto Ramón Gómez de la Serna, pero no los llamados futuristas y creacionistas. Por lo que concierne a la fenomenología ciertamente que impactó al joven Ortega, pero después pretendió siempre hacer su filosofía cognoscitiva y su propia metafísica. Ya en la primera página de *Meditaciones*, Ortega anuncia que los temas tratados, “todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a la circunstancia española [...] carecen por completo de valor informativo [...] Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor – llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado [...] en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.- Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor – el amor a la perfección de lo amado (Ortega y Gasset, 2004, p. 347)”. Habría que añadir a esta plataforma de arranque que *Meditaciones del Quijote* no es un trabajo de filosofía, ni de teoría literaria o política. Es un ensayo donde se tocan argumentos importantes, pero también otros humildes y que no es siempre fácil seguir una línea en los temas tratados. El autor mariposea por el amor, por el platonismo etc. y, por supuesto, de alertar sobre la importancia de Cervantes como guía para la salvación de España. Porque sin el amor se ha convertido el universo para el español en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. El amor, siguiendo a Platón tanta veces citado en esta obra, es como el demiurgo que bajó al mundo a fin de que todo el universo viva en conexión al contrario del odio que fabrica inconexión. “Los españoles le ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo desmembramiento de los valores” (Ortega y Gasset, 2004, p. 749)”. Amar para Ortega es comprender. Por este motivo toca a los mejores españoles la tarea de comprender para mejorar. El amor no es sólo el religioso, el que proviene de la creencia, sino el que nace del intelecto a la verdad. En cambio a los españoles “nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad” (Ortega y Gasset, 2004, p. 750)”. Al mismo tiempo subraya Ortega que él nunca ha defendido la inmoralidad porque carece de sentido común, y con tono platónico afirma

que la filosofía no significa erudición. *Meditaciones* en este sentido no pretenden ser eruditas. Tampoco la obra es esencialmente filosófica, porque la filosofía es ciencia, mientras las *Meditaciones* son ensayos y el ensayo es la ciencia menos la prueba explícita. “Yo sólo ofrezco modi res considerandi, posibles maneras de mirar las cosas”. No debemos pasar por alto estas indicaciones porque en ellas se encierran las pretensiones del ensayo, llamado *Meditaciones del Quijote*. Ortega insiste cuando escribe: “En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros lo adopten, si no simplemente quisiéramos despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos, aun cuando fueren hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más” (Ortega y Gasset, 2004, p. 753). Y sobre tales temas hay que fijarse en los hechos y en las cosas aparentemente insignificantes porque ellas, en estas circunstancias, se revelan la intimidad de una raza. Lo contrario que se hizo en el siglo XIX español que atendieron a las grandes condiciones sociales y se olvidaron las individuales y precisamente de ellas se puede extraer el logos, la verdad.

Yo creo que estas frases orteguianas deben más a la política y a la filosofía del siglo XIX español que a la literatura. Quizás cuando escribió así olvidó a Pereda, Valera, Galdós etc. A renglón seguido Ortega se enfrenta en la obra con el ser y con su definición: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es una cosa determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.- Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la actitud con que relacionemos antes cada uno de sus rangos. La intuición en los valores superiores fecundan otros contactos con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.- Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No de tenernos perpetuamente en éxtasis antes los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (Ortega y Gasset, 2004, p. 756).

El texto orteguiano no por más conocido resulta fácil de interpretar, sobre todo cuando leemos que el

mundo es una perspectiva. Más fácil habría resultado si hubiera dicho que el mundo es un conjunto indeterminado de perspectivas, porque perspectiva quiere decir punto de vista. ¿Pero de quién? Podría ser el divino, si Ortega hubiera sido creyente. La interpretación que nos queda, aunque no estemos seguros, es la de una teoría del conocimiento y no una ontología como base del pensar orteguiano. Cada punto de vista crea una perspectiva y el conjunto absoluto de todos los que miran y piensan se acercaría a la visión global del mundo. Cada hombre desde su mirada crea su propia perspectiva cuando reabsorbe sus propias circunstancias, pero hay que tener en cuenta que si la vida humana es historia, evolución, el punto de vista de cada uno cambiaría. Por eso no hay esencia sino revolución. O como diría Antonio Machado: “Caminate no hay camino, se hace camino al andar”. Para Ortega todas las cosas participan – platónicamente diríamos nosotros – del logos. De aquí la conocida expresión de *Meditaciones del Quijote*: yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Se podría decir con Julián Marías que “En *Don Quijote* se muestra la vida humana exenta de los elementos que normalmente la encubren. Esta es la codificación metódica de las *Meditaciones del Quijote*, entendidas como primera aproximación a una teoría metafísica de la vida humana” (Marías, 2007, p. 28).

Las cosas nunca consiguen verse en su totalidad porque tienen anverso y reverso, como por ejemplo un fruto redondo. Aquellos nos dejan ver – también platónicamente – la apariencia, pero no lo que está detrás de ella, porque la realidad total es incomprendible. Alcanzamos solamente lo que nos proporciona el punto de vista. El bosque no se alcanza nunca y sin embargo es la esencia de conjunto de árboles. Hay que trabajar y profundizar para llegar a ella, pues el bosque es tan real como la rama o el árbol que toco. El conocimiento es aletheia, descubrimiento de lo que permanece oculto. “Hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel no es, por eso, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquel. El mundo profundo es tan claro como el superficial, solo que exige más de nosotros” (Marías, 2007, p. 768). Las apariencias de las cosas pasan enfrente de nosotros, son realidades superficiales, pero realidades, porque lo superficial como lo profundo son dos lados del objeto. Resultan ser el primer y el segundo plano. Depende de nosotros llegar al último y para ello se

necesita reflexión y voluntad. “Estas realidades superiores son más poderosas; no caen sobre nosotros como sobre presas. Al contrario, para hacerse patente nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas. Viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad” (Marías, 2007, p. 769). El apartado 6, titulado *Cultura mediterránea*, ha sido ya muy comentado. Ortega se opone a menudo a Menéndez Pelayo, autor católico decimonónico, cuando recuerda su división cultural entre claridad latina y nieblas germánicas, en defensa sobre todo de la historia cultural española. Ortega, formado en Alemania y no en Francia como la mayoría de la generación precedente, critica escribiendo que la cultura germánica es superior a la latina. La primera es la de las realidades profundas, mientras la segunda es la cultura de las superficies. Pero ¡atención! Entre ambas no existe una diferencia de claridad porque son dos dimensiones distintas de la cultura europea, sin que ninguna de ellas, ni las dos juntas, alcancen nunca una claridad absoluta. Sin embargo, ambas razas, la germánica y la latina, son razas impuras por estar mezcladas entre ellas. Hoy como hoy se puede decir que “para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas; al contrario de los germanos” (Marías, 2007, p. 780). Estos germanos son meditadores. Los mediterráneos miran, observan. De aquí que los germanos sean meditadores, los mediterráneos sensuales.

Para no perder el hilo de lo que decimos, debemos recordar que las Meditaciones son ensayos sobre argumentos importantes, pero también banales, y lo que pretende Ortega es la delimitación del carácter español y el europeo. Para nosotros en esta primera obra Ortega no pretende, como en otras posteriores, la integración. Es verdad que dedica buen espacio a explicar que cada cosa es fecundada por las demás. “Dirían sí, que se aman y aspiran a maridarse”. Ortega vuelve enseguida a la distinción entre impresión y concepto. La primera nos proporciona la materia de las cosas, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás. Pero sí, en *Meditaciones* anticipa en parte el concepto de razón vital. En efecto, la razón es parte, es una función vital. “Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento, la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada en plenitud [...] la sensación nos

da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas” (Marías, 2007, p. 785). Ortega aplica lo dicho a la falta de integración de la cultura española en la germana, o dicho de otra manera a la falta de apropiación de los españoles de la estructura cultural de Alemania. A la cultura española le falta claridad por ser demasiado impresionista. Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida. “Esto ha solido faltar en nuestras producciones castizas. Nos encontramos ante ellas como en la vida. ¡Es aquí su gran virtud! – se dice. ¡Es ahí su gran defecto! – respondo yo. Para vida, para espontaneidad, para dolores y nieblas me bastan con los míos, con los que ruedan por mis venas; [...] ahora necesito claridad, necesito sobre mi vida un amanecer. Y estas obras castizas son verdaderamente una ampliación de mi carne y de mis huesos y un horrible incendio que repite él de mí mismo. Son como yo, y yo voy buscando algo que sea más que yo – más seguro que yo” (Marías, 2007, p. 790). En toda la primera obra de Ortega encontramos en ciernes la idea de lo vulgar y de lo excelso, de lo real y de lo ideal, el camino de lo más bajo a lo más alto. Porque si el hombre, como decíamos páginas atrás, tiene como punto de partida la vida, tiene el deber si quiere perfeccionarse pasar de las impresiones a los conceptos y estos últimos cada vez mejor trabados. Esta voluntad del hombre de llevarse por encima de la vida, que no es solo biología – como aprendió en Marburgo – le sirve para alzarse por encima de la mostrenca realidad. Se podría decir que aquí esta en ciernes su libro sobre *Ideas y creencia* y en cierto modo los tres volúmenes fundamentales de Ortega anteriores a la Segunda República: *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925) y *La rebelión de las masas* (1929). En el primero Ortega se enfrenta con los problemas filosóficos o si queremos metafísicos de la época, con su teoría de la razón vital y con la intención de superar el realismo y el subjetivismo. La segunda pretende demostrar que el arte vanguardista – el que publicaba Revista de Occidente y a la que acudían a sus tertulias los más jóvenes literatos – era superior al anterior por ser un arte que superaba a lo que normalmente llamamos humano; es decir un arte creativo que no necesitaba de la realidad, de lo que se solía decir humano, demasiado humano. Un arte para los que eran capaces de abandonar el realismo y crear otro independiente de él. Y en fin la tercera obra citada dividía la sociedad en minorías y masas, en intelectuales y gente común. Pero ¡atención! No olvidemos que estas obras son solo un perfeccionamiento de *Meditaciones del Quijote*, por la sencilla razón de que Ortega había cambiado y sus circunstancias también.

BIBLIOGRAFÍA

- Botti, A. (1987). *La Spagna e la crisi modernista: Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*. Brescia: Morcelliana.
- Cassani, A. (2012). Apuntes sobre el modernismo de Miguel de Unamuno entre España e Italia. En: de Llera, L. y Asumma, M. C. *La primera modernidad*. Bogotá: Planeta, pp. 179-197.
- Cerezo Galán, P. (2014). El bosque y la re-tama ardiendo. *Revista de Occidente*, 396, pp. 12-34.
- Cozar Castañar, J. (2002). *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*. Madrid: BAC.
- De Llera Esteban, L. (1991). *Ortega y Gasset y la Edad de Plata de la literatura española*. Roma: Bulzoni.
- De Llera Esteban, L. (1994a). Ortega y Gasset, filósofo mondain o metafísico del ludico? En: Morelli, G. *Ludus. Gioco, sport, cinema nell'avanguardia spagnola*. Milano: Jaca Book.
- De Llera Esteban, L. (1994b). *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914*. Madrid: Actas.
- De Llera Esteban, L. (1994c). Sobre la llamada escuela de Madrid y Barcelona. En: de Llera, L. (coord.). *El último exilio español en América. Grandeza y miseria de una formidable aventura*. Madrid: Mapfre.
- De Llera Esteban, L. (1999). El ensayo español 1870-1914. En: Albónico, A. y Scocozza, A. *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870 y 1914*. Caracas: Fundación La Casa de Bello, pp. 3-55.
- De Llera Esteban, L. (2005). Introducción a Ortega y Gasset. En: de Llera Esteban, L. (ed.). Ortega y Gasset. *La deshumanización del arte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Llera Esteban, L. (2009). El ensayo en España: 1898-1939. En: Porciello, M. y Succio, M. *Il saggio in Spagna e Hispanoamérica (1914-1945)*. Milano: Arcipelago Edizioni, pp. 65-91.
- De Llera Esteban, L. (2012). El modernismo irreligioso y literario: hacia una nueva dilucidación. En: de Llera, L. y Assuma, C. (eds.). *La primera modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*. Bogotá: Planeta, pp. 66-165.
- De Salas, J. (1994). Ortega, lector de Nietzsche. Las Meditaciones del Quijote frente a Meditaciones Intempestivas II. En: *De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60 Geburtstag*. Frankfurt: Domus Editoria Europea.
- De Salas, J. (2014). Las Meditaciones del Quijote y el problema identitario. *Revista de Occidente*, 396, pp. 50-61.
- Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- Gracia García, J. y Ródenas de Moya, D. (eds.). (2008). *El ensayo español: siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Gutiérrez-Pozo, A. (2014). Meditaciones del Quijote como respuesta al nihilismo. *Revista de Occidente*, 396, pp. 80-97.
- Marías, J. (2007). Introducción a José Ortega y Gasset. En: Marías, J. (ed.). Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Martín Cabrero, F. J. (2002). *Estudios sobre El político de Azorín*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- Martínez de Pisón, E. (2014). La solución es el paisaje. *Revista de Occidente*, 396, pp. 35-49.
- Moroni, A. (1985). Introducción a *El santo*. Milano: Mondadori, p. XXVIII.
- Ortega y Gasset, J. (1982). Sobre *El santo*. En: Ortega y Gasset. *Obras completas* (vol. 1). Madrid: Alianza-Revista de Occidente, pp. 430-431.
- Ortega y Gasset, J. (1990, 1 de noviembre) Carta a Manuel Bartolomé Cossío. *ABC*.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas*, Madrid: Taurus.
- Ortega Spottorno, S., Robles Carcedo, L. y Ramos Gaseón, A. (1987). *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero.
- Romero Samper, M. (1994). Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas. En: de Llera Esteban, L. *Religión y literatura en el modernismo español, 1902-1914*. Madrid: Actas, pp. 193-282.
- San Martín, J. (1998). *Femenología y cultura en Ortega: ensayo de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- Zamora Bonilla, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Crítica.
- Zamora Bonilla, J. (2013). *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- Zamora Bonilla, J. (2014). Lecturas que no cesan. Centenario de Meditaciones del Quijote. *Revista de Occidente*, 396, pp. 5-11.